

# O Sacramento da Eucaristia

## Introdução

### 1. Tríade vocabular

No âmbito das relações humanas, Eucaristia caracteriza o gesto de “reconhecimento”, “gratidão”, “acção de graças”(cf. Sab 18,2; Rom 16,4). No âmbito religioso descreve o acto de agradecimento a Deus: “e tudo o que fizerdes por palavras ou por obras, fazei-o em nome do Senhor Jesus, dando por ele graças (“eucharistountes”) a Deus Pai”(Col 3,17).

A “acção de graças” anda associada à “benedictio”(“eulogia”), celebração das maravilhas de Deus, e à “anámnesis”(memorial). Com efeito, ao render graças, o homem bendiz a Deus por algum benefício recebido das suas mãos, acontecimento que é recordado. A tríade inseparável: eucharistia — eulogía — anámnesis, foi aplicada desde o início à celebração eucarística.

### 2. Vocabulário jesuano e cristão

Esta tríade aparece nas perícopas da multiplicação dos pães e da última ceia de Jesus. “Eulogía” e “eucharistia” são usados indiferentemente. Na primeira multiplicação dos pães, João usa “eucharistia” e os sinópticos usam “eulogia”. Na segunda, Mateus usa “eucharistia”(Mt 15,36) e Marcos usa “eucharistia” para o pão e “eulogia” para os peixes (Mc 8,6-7). De igual modo, na última ceia os narradores usam-nas indiferentemente. Mateus, “acção de graças”

sobre o cálice e “bênção” sobre o pão (Mt 26,26-27); Paulo usa “acção de graças” sobre o pão (1Cor 11,24) e “bênção” referente ao cálice (1Cor 10,16). “Anámnese” é usada por Paulo (1Cor 11,24.25) e Lucas (Lc 22,19, referente ao pão).

No uso cristão prevalece o vocábulo “eucaristia” para designar a fracção do pão, mantendo-se implícito o significado de “eulógia” e de “anámnese”.

## I — Anamnese Pascal do Crucificado

Eucaristia significa, pois, uma “acção de graças anamnética”. Isto é, acção de graças por uma intervenção graciosa de Deus: o acontecimento da salvação. Rendendo graças recorda-se, actualiza-se, revive-se esse acontecimento, por isso se diz que a eucaristia é a “anamnese” do acontecimento da salvação. Acontecimento este que é a pessoa do Crucificado — a pessoa de Jesus e o seu destino como Crucificado. Daí dizermos que a eucaristia é a anamnese do Crucificado. Essa celebração anamnética apresenta-se sob a forma exterior de banquete. Que espécie de banquete?

### 1.1. Última Ceia de Jesus

#### 1.1.1. Ceia pascal?

##### a) O problema

As narrações da última ceia de Jesus (Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,19-20; 1Cor 11,23-26) falam-nos de um banquete pascal: “Bem sabeis que de aqui a dias é a páscoa, e o filho do homem será entregue para ser crucificado”(Mt 26,2 e par.). Durante a ceia pascal, que Jesus mandara preparar (Mt 26,17-19), é por Ele instituída a eucaristia (Mc 14,12-16 e par.). Assim, para os sinópticos e para Paulo, a celebração eucarística da comunidade cristã tem carácter pascal. No evangelho de João, porém, apesar da insinuação do capítulo VI (“e a páscoa dos judeus estava próxima”: Jo 6,4), a última ceia de Jesus não parece ter carácter pascal, visto que o dia de Páscoa cai, não no dia seguinte, mas dois dias depois, no sábado (Jo 18,28; 19,14.31).

*b) Tese da história comparada das religiões*

Será possível harmonizar as duas tradições?

A harmonização revestiu-se de especial importância sobretudo a partir do momento em que a História Comparada das Religiões utilizou a discordância como argumento contra a instituição da Eucaristia por Cristo. A eucaristia cristã, segundo ela, teria a sua origem, não na páscoa judaica, mas nos mistérios pagãos. O cristianismo helenista, responsável pela sua introdução, tentou legitimá-la em Cristo e mais especificamente na sua última ceia, à qual atribuíra carácter pascal. O Evangelho de João, porém, despreocupadamente, faculta-nos uma reminiscência das circunstâncias históricas que permite desmontar a construção dogmático-mitizante da tradição sinóptica.

*c) Tentativas de harmonização*

Em resposta à tese da História Comparada das Religiões formam-se algumas tentativas de harmonização:

- Segundo a tese tradicional a tradição sinóptica está correcta. João está errado.
- Segundo outros, as duas tradições estão parcialmente correctas. Com efeito, prevendo os acontecimentos, Jesus antecipara a ceia pascal.
- Para outros, não há contradição, porque naquele ano, em virtude de a páscoa cair em dia de Sábado, o abate dos cordeiros foi antecipado de um dia. Jesus, seguindo os fariseus, teria realizado a ceia pascal nessa mesma tarde, ao passo que os saduceus a teriam deixado para o dia seguinte.

Nenhuma das citadas tentativas de harmonização merece crédito; nem a via da harmonização promete qualquer saída para a questão.

*d) Tese de A. JAUBERT, La date de la Cène, 1957, propõe outro calendário, ao longo de toda a semana.*

*e) Opinião de JOACHIM JEREMIAS, Die Abendmahls Worte Jesu, 1967 4. Auf.:*

1) Rejeita todas as tentativas de harmonização como insatisfatórias.

2) Interroga-se sobre o Quiddush, a Habdhura e as refeições essénicas:

- *Quiddush* = bênção do cálice com que se inicia o sábado. Trata-se de uma bênção que o chefe de família pronunciava sobre o cálice de vinho no início do sábado (ao aparecerem as primeiras estrelas e depois de acesa a luz em casa). Então bebe o chefe de família e a seguir os prēsesntes. Quando a refeição de sexta-feira se prolongava pelo tempo de sábado, o Quiddush celebrava-se no fim da refeição. J.Jeremias não encontra qualquer motivo para caracterizar a última ceia de Jesus como um *quiddush*.
- *Habdhura* = reunião de amigos. Seriam refeições corporativas com sentido sagrado. Para J.Jeremias a única com tais características deveria ser a ceia pascal. As que se realizavam por ocasião de noivados, casamentos, circuncisões e funerais não tinham carácter sacro.
- *Refeições essénicas*. J.Jeremias opõe-se à opinião de Kuhn, segundo o qual as refeições quotidianas da comunidade do Qumrân teriam influenciado a eucaristia cristã. Não explicam o binómio pão-vinho, nem as circunstâncias de se celebrar à noite. Além disso, participavam na eucaristia homens e mulheres; a eucaristia celebrava-se na casa de uma família; não é seguro que os essénios tomassem vinho à refeição (o vocábulo *tiros*h é demasiado genérico). Para J.Jeremias não existem vestígios qumrânicos, quer nas narrações da última ceia de Jesus, quer na celebração cristã da eucaristia.

3) Joachim Jeremias também não encontra qualquer dado astronómico decisivo. Com efeito, não é possível determinar com segurança o dia exacto da morte de Jesus: o dia 15 de Nizan caiu à sexta-feira no ano 31 (27 de Abril) e ao sábado no ano 30 (7 de Abril) e no ano 33 (3 de Abril). Em qual deles morreu Jesus? Os anos 28, 29 e 32 estão fora de discussão, porque em nenhum deles o dia 15 de Nizan caiu à sexta ou sábado. Portanto, a astronomia não ajuda a dirimir a questão entre João e os sinópticos.

4) Todavia, Joachim Jeremias identifica 14 indícios favoráveis ao contexto pascal da última ceia de Jesus:

- *Em Jerusalém*: Os sinópticos e João situam a última ceia de Jesus em Jerusalém; apesar do seu hábito de voltar todas as

tardas a Betânia, onde estava hospedado. Por que razão, aquele dia, tomou a ceia em Jerusalém apesar da multidão que ali se acotovelava (cerca de 100.000)? Tal circunstância torna-se compreensível tratando-se de uma ceia pascal: “Quem comer o cordeiro fora da cidade recebe 40 chicotadas”(Siphre Num. 69).

- *Local*: A facilidade em conseguir o local para a ceia (Mc 14,13-15 e par.) denota uma circunstância especial. Parece que era uso jerusalemitano ceder o local pela cabeça do cordeiro. Trata-se, com certeza, de um indício precário.
- *Hora nocturna*: Os diversos testemunhos (excepto o de Lucas: “quando chegou a hora, pôs-se à mesa”, 22,14) recordam esta circunstância (1Cor 11,23; Jo 13,30; Mc 14,17; Mt 26,20). Pois bem, na Palestina do tempo de Jesus havia uma refeição a meio da manhã (entre as 10 e as 11 horas) e outra a meio da tarde (mesmo no Qumrân), que, sendo festiva, por vezes, se prolongava pela noite fora. Não parece que Jesus tivesse o costume de tomar refeições de noite. Por ocasião da multiplicação dos pães, ao cair da noite, sublinha-se que já havia passado a hora da refeição (Mt 14,15). Porém, a ceia pascal, essa, é celebrada de noite: “a Páscoa só de noite pode ser comida”(Zebh. V,8). A hora nocturna é, pois, um indício importante.
- *Jesus e os Doze*: Esta refeição é reservada ao grupo mais íntimo dos Doze (Mc 14,17 e par.), quando Jesus não costumava seleccionar os seus convivas. É todavia uma circunstância compreensível numa celebração pascal, para a qual se requeria um grupo de pelo menos 10 pessoas.
- *Reclinados*: Era sentado que o judeu tomava a sua refeição quotidiana. Reclinado só em grandes festividades. Esta posição era obrigatória, mesmo para os pobres, durante a ceia pascal, em sinal de liberdade.
- *Pureza levítica*: Segundo João (13,10), a última refeição é tomada em pureza levítica, aliás exigida aos leigos na noite de páscoa (e só para este banquete).
- *Fracção do pão*: De acordo com o rito pascal, Jesus parte o pão no decorrer da refeição (Mc 14,22; Mt 26,26), e não ao princípio como era costume nas refeições normais.
- *O vinho* (Mc 14,25 e par.): Entre os judeus o vinho só fazia parte da ementa dos dias festivos: circuncisão, noivado, casamento e durante os sete dias de luto; Páscoa, Taber-

náculos e Pentecostes; para iniciar e terminar o dia de sábado. Para além destas ocasiões, era usado como medicina. Na ceia pascal não podia faltar (quatro cálices), mesmo que fosse necessário recorrer à caixa dos pobres.

- *Vinho tinto*: Na ceia pascal usava-se vinho tinto. O simbolismo vinho/sangue sugere a presença de vinho tinto.
- *Judas vai às compras*: Alguns discípulos pensam que Judas saiu às compras (Jo 13,29), interpretando assim a palavra de Jesus: “o que tens a fazer fã-lo depressa”(Jo 13,27). Tal interpretação é compreensível numa noite de páscoa, na qual era lícito fazer compras. Se não fosse o dia 14 de Nizan, que necessidade havia de ir fazer compras de noite?
- *Judas foi dar esmolas*: Outros julgaram que ele tinha ido dar esmolas (Jo 13,29), segundo o costume pascal de ajudar os pobres a celebrar a páscoa (as taças de vinho!). Em nenhuma outra noite havia o costume de dar esmolas.
- *O cântico “hallel”*: A última ceia de Jesus termina com um cântico de louvor (Mc 14,26; Mt 26,30). O cântico hallel é parte integrante da ceia pascal (e só da celebração pascal).
- *Pernoitamento no monte das Oliveiras*: Em vez de regressar a Betânia, como nos dias anteriores, Jesus resolve passar a noite no monte das Oliveiras. Tal circunstância só se explica em noite de páscoa, na qual havia o preceito de pernoitar em Jerusalém. A grande afluência de peregrinos fizera alargar o círculo da cidade que ia até Beth-phage, não até Betânia.
- *“Berakha” sobre o pão e o vinho*: Jesus, ao explicar o simbolismo do pão e do vinho, refere-os à sua morte. Trata-se de um indício importante por nele se reflectir a “berakha” que o chefe de família pronunciava sobre o pão e o vinho. Em resposta à pergunta de uma criança sobre o significado da festa, o chefe de família explicava o significado do rito (Ex 12,26-27; 13,8) e dos alimentos: cordeiro, pão ázimo, ervas amargas e os cálices (os 4 cálices do Faraó, 4 expressões da salvação, 4 cálices da imolação de Israel). O sentido messiânico-escatológico do pão e do vinho foram referidos por Jesus à sua pessoa e destino.

Conclusão: Estes indícios meramente ocasionais, considerados globalmente, levam Joachim Jeremias a decidir-se em favor do carácter pascal da última ceia de Jesus. Complementarmente o autor

refuta 11 objecções como demasiado débeis para pôr em causa a conclusão anterior.

Corroborar a tese de J. Jeremias a conjectura, bastante verosímil, de que João poderia ter deslocado o dia de páscoa para o sábado com o fim de fazer coincidir a morte de Cristo, o Cordeiro de Deus, com a imolação dos cordeiros no templo.

### 1.1.2. *Páscoa judaica*

Admitindo que a última ceia de Jesus foi uma ceia pascal, de acordo com a tradição sinóptica, o sentido teológico da páscoa judaica torna-se relevante para a compreensão daquela e consequentemente da eucaristia cristã.

A páscoa judaica nasce do cruzamento de duas festas da Primavera: a dos povos nómadas (o cordeiro) e a dos povos sedentários (os pães ázimos). Reflectem-se nela duas épocas sucessivas da história do povo de Israel.

Como povo nómada, dedicado à pastorícia, celebra a festa da Primavera (=novo ciclo da fecundidade) com o sacrifício de um cordeiro da colheita anterior (um ano de idade), sem defeito, em “acção de graças” e como “penhor” de boa fecundidade para o rebanho. O sangue era derramado diante da tenda, para afugentar os espíritos malignos. Os ossos não eram quebrados, para significar o vigor físico e para impetrar força para o combate contra os inimigos.

Como povo sedentário, dado à agricultura, adopta os costumes dos povos agrícolas, celebrando a festa da Primavera com os pães ázimos. Iniciava-se, assim, o ciclo do fermento novo, conservado de dia para dia, até à Primavera seguinte, como que a indicar a perenidade do alimento dado por Deus.

Sobre esta base cultural comum, o povo de Israel modela a sua festa da páscoa como “eucaristia-eulogia-anámnese” da libertação da escravatura egípcia. A festa da Primavera adquire o carácter de “acção de graças”, “acto de louvor” e “memorial” da acção libertadora de Deus: “tereis este dia sempre na memória e celebrá-lo-eis ao longo das vossas gerações com culto eterno”(Ex 12,24). Este culto, ao mesmo tempo que recorda o passado, actualiza-o e projecta-o no futuro messiânico:

- Dimensão anamnética: Em cada páscoa o povo recua em espírito aos tempos do Egipto e do Sinai para reviver a escravidão, simbolizada nas ervas amargas, e a libertação de

Deus, iniciada com o Êxodo e continuada ao longo da história.

- Dimensão presente: ao recordar a obra libertadora de Deus ao longo da história, a celebração da páscoa pretende também assegurar a presença libertadora de Deus no momento presente. Ao mesmo tempo que se expressa a fidelidade à história, exprime-se também a fidelidade de Deus e do Povo à Aliança. A Páscoa é, com efeito, uma actualização da Aliança sinaítica no sangue com que Moisés aspergiu o povo.
- Dimensão escatológica: A libertação do passado e do presente encaminha-se para a grande libertação messiânica, que a páscoa celebra antecipadamente. A celebração pascal é pré-anúncio e penhor da páscoa escatológica, do banquete messiânico e da nova aliança que os profetas anunciaram.

### *1.1.3. Estrutura da ceia pascal no tempo de Jesus (enquadramento das palavras de Jesus sobre o pão e o cálice)*

Segundo Joachim Jeremias (op.cit.) a celebração pascal consistia, ao tempo de Jesus, de:

#### *★ Aperitivos:*

- Quiddush (= 1º cálice)
- Aperitivos: salada, ervas amargas e compota;
- Os alimentos são trazidos para a mesa;
- O 2º cálice é preparado.

#### *★ Liturgia pascal:*

- Haggada pascal, a cargo do chefe de família (em aramaico);
- 1ª parte do cântico Hallel (em hebraico);
- Toma-se o 2º cálice.

#### *★ Refeição:*

- Bênção dos pães ázimos;
- Toma-se o cordeiro, o pão, as ervas amargas, a compota e o vinho;
- Oração sobre o 3º cálice.

#### *★ Final:*

- Enche-se o 4º cálice;
- Canta-se a 2ª parte do Hallel;
- Bênção do 4º cálice.



As palavras de Jesus sobre o pão coincidem com a bênção da mesa no início da refeição principal e as palavras sobre o cálice com a bênção do último cálice: “Jesus aproveitou a oração inicial e final do banquete pascal para propor o novo significado do pão e do vinho” (J.Jeremias, op. cit., 81).

#### *1.1.4. Novo significado da ceia pascal*

As observações de Marcos-Mateus (“durante a refeição”) e de Paulo-Lucas (“depois de cear”), referentes ao pão e ao cálice respectivamente, levam à conclusão de que Jesus utilizou a “berakha” sobre os pães ázimos e sobre o último cálice para lhes conferir o valor de dons messiânicos.

A última páscoa de Jesus adquire o significado de consumação plena. Sem deixar de recordar toda a história da salvação, refere-se essencialmente ao seu ponto culminante: o acontecimento salvífico na pessoa de Jesus Cristo. Aquela última ceia adquire o carácter de páscoa escatológica, da qual cada páscoa era a sua celebração profética.

A última ceia pascal de Jesus serve de ponte entre a páscoa judaica e a eucaristia cristã. Aquela recorda a história salvadora de Israel, bifocalizada no primeiro acto libertador de Deus e no advento do Messias; a eucaristia celebra este momento culminante, que tudo recapitula; é a anamnese do acontecimento de Jesus Cristo, do mistério de Cristo, que, segundo Paulo, abrange toda a história da salvação desde o plano secreto de Deus até à sua realização plena no Crucificado-Ressuscitado.

Entre a páscoa judaica e a eucaristia cristã não há ruptura, como não há ruptura entre a história de Israel e o mistério de Cristo. Tal como o mistério de Cristo abrange toda a história da salvação, assim também a eucaristia engloba a páscoa judaica, à qual confere a plenitude de sentido, enquanto banquete messiânico, nova páscoa, nova aliança. Na Eucaristia, não há ruptura, há novidade e a novidade é a plenitude.

## 1.2. Eucaristia cristã

### 1.2.1. Raízes históricas

#### A — História das narrações

##### a) Quadro sinóptico

Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,19-20; 1Cor 11,23-26

#### MARCOS 14

(22) Durante a refeição, Jesus tomou o pão e, depois de o benzer, partiu-o e deu-lho, dizendo: “tomai, **isto é o meu corpo (lábete, toútó estin tò sôma mou)**).

(23) Em seguida, tomou o cálice, deu graças e apresentou-lho, e todos dele beberam.

(24) E disse-lhes: “**Este é o meu sangue da aliança, que será derramado por muitos**” (toútó estin tò ‘aíma mou tò tês diathékes tò ekchunnómenon ‘upèr pollōn).

#### LUCAS 22

(19) Tomou em seguida o pão e depois de ter dado graças (**eucharistésas**) partiu-o e deu-lho dizendo: “**isto é o meu corpo** que é dado por vós (**tò ‘uper ‘umôn didómenon**) fazei isto em memória de mim”.

#### MATEUS 26

(26) Durante a refeição, Jesus tomou o pão, benzeu-o (**eulogésas**), partiu-o e o deu aos discípulos, dizendo: “tomai e comei, **isto é o meu corpo**”.

(27) Tomou depois o cálice, rendeu graças (**eucharistésas**) e deu-lho dizendo: “bebei dele todos,

(28) porque **este é meu sangue da nova aliança, derramado por muitos homens em remissão dos pecados**”.

#### PAULO: 1Cor .11

(23) O Senhor Jesus na noite em que foi traído tomou o pão

(24) e depois de ter rendido graças (**eucharistésas**) partiu-o e disse: “isto é o meu corpo que será entregue por vós; fazei isto em

memória de mim”(toûto poieîte eis tèn emèn anámnesin).

(20) Do mesmo modo tomou também o cálice, depois de ceiar, dizendo: **“este cálice é a nova aliança em meu sangue, que é derramado por vós”** (toûto tò potérion ‘e kainè diathéke en tô ‘áimati mou, tò ‘upèr ‘umôn ekchunnómenon).

(25) Do mesmo modo, depois de haver ceado, tomou também o cálice, dizendo: “este cálice é a nova aliança no meu sangue; fazei isto todas as vezes que o beberdes, em memória de mim”.

(26) Assim, todas as vezes que comerdes deste pão e beberdes deste cálice lembrais a morte do Senhor até que venha”.

#### b) Dupla tradição

Estas narrações agrupam-se em duas tradições: a antioquena (Paulo e Lucas) e a jerusalemitana (Marcos e Mateus).

A simples existência de duas tradições sugere que as fórmulas de cada uma delas é a resultante de compromissos litúrgicos. A priori, nenhuma delas pode ser tomada como “ipsissima verba Jesu”. A circunstância de Paulo nos oferecer o mais antigo testemunho escrito, também não dirime a questão a favor da sua tradição. Dois grandes especialistas na matéria, Joachim Jeremias e Johannes Betz, divergem.

J.Jeremias inclina-se pela maior antiguidade da tradição de Marcos, em virtude dos hebraísmos e da cristologia aí presentes. Paulo, para este autor, já apresenta uma certa helenização (‘uper ‘umôn em vez de perì pollôn).

J.Betz, pelo contrário, à luz da história da redacção, considera mais antiga a tradição antioquena. Com efeito, a fórmula paulina reflecte melhor as circunstâncias históricas da última ceia (“depois da ceia”). Na fórmula de Marcos a estilização litúrgica quase as apagou (já nem a estrutura da ceia pascal transparece). O desgaste litúrgico torna-se palpável no paralelismo entre a palavra sobre o pão e sobre o cálice: “isto é o meu corpo” — “este é o meu sangue da aliança”. Pelo contrário a fórmula de Paulo e de Lucas é menos polida (“este cálice é a nova aliança no meu sangue”), e mais consentânea com o contexto pascal da última ceia, na qual não

se falava de vinho ou de sangue, mas de cálices. Além do mais, a fórmula antioquena não é deduzível da fórmula marquina, enquanto esta se explica pela tendência em paralelizar os dois elementos: pão/vinho (corpo/sangue).

Por tais razões, J.Betz considera a fórmula antioquena mais antiga, apesar da helenização — aliás exigida pelos destinatários helenistas — patente no *‘upèr ‘umôn*, em vez do *perì pollôn*. A sua reconstrução, a partir de Paulo e de Lucas, seria:

“O Senhor Jesus na noite em que foi entregue tomou o pão, abençoou-o, partiu-o e deu-lhes com as palavras: ‘Isto é o meu corpo, que será dado por vós. Fazei isto em memória de mim’. De igual modo, depois da ceia, o cálice com as palavras: ‘Este cálice é a Nova Aliança no meu sangue, que será derramado por vós. Fazei isto em memória de mim’”.

#### c) *Tradição comum*

J.Betz situa esta fórmula pelos anos quarenta. Não acha possível recuar mais no tempo. No entanto, os elementos comuns às duas tradições (particularmente a teologia do Servo de Javé) apontam para uma fórmula comum, mais antiga, impossível de reconstituir, mas da qual deveriam fazer parte os seguintes elementos:

- ★ Um contexto de refeição;
- ★ Presença de pão e de vinho;
- ★ Relacionamento entre pão/vinho, corpo/sangue e morte reparadora;
- ★ Instituição da Nova Aliança;
- ★ Referência ao banquete do Reino de Deus;
- ★ Ordem de repetir (anamnese).

#### d) *Ipsissima verba Jesu?*

Em resumo, as narrações actuais apontariam, segundo J.Betz, para uma fórmula antiga baseada nas palavras usadas por Jesus (*ipsissima verba Jesu*) na celebração da sua última páscoa. Nesta, Jesus ter-se-ia apresentado como Novo Moisés a sigilar a Nova Aliança com o sangue. O sangue que Ele próprio vai derramar. Desta forma a última ceia de Jesus apareceria em perfeito paralelismo com a última ceia dos judeus na escravidão; tal como eles na vigília do Êxodo, Jesus, com os seus, celebra antecipadamente a libertação que está para acontecer. O novo Povo de Deus, como o

antigo, servir-se-á do rito de despedida para celebrar a grande libertação.

*B — História da tradição*

Mas, a eucaristia cristã remontará, de facto, a um gesto de Jesus ou será uma simples interpretação da Igreja, posta na boca de Jesus? Qual é o veredicto da história das tradições cristológicas?

*a) A eucaristia à luz do Servo de Javé*

A referência ao Servo de Javé nas fórmulas eucarísticas levanta problemas em relação à formação destas e à origem da eucaristia. Com efeito, na hipótese de a interpretação da morte de Cristo à luz da figura do Servo de Javé ter sido adoptada pela segunda geração da comunidade cristã, será lícito colocar aquelas fórmulas na boca do Jesus histórico e atribuir-lhe a instituição da eucaristia?

*aa) Do Filho do Homem ao Servo de Javé (F.Hahn)*

Jesus não se anunciava a si próprio. Inserido na corrente apocalíptica, como João Baptista, Jesus anunciava simplesmente a vinda do Filho do Homem, sem nunca com ele se identificar. Apresentava-se como profeta e não como redentor (nem segundo a figura do Servo de Javé).

A comunidade primitiva é que o identificará com o Filho do Homem venturo. Ele, crucificado e arrebatado aos céus, à semelhança de Elias, é esperado a todo o momento para julgar os vivos e os mortos, na qualidade de Filho do Homem — crêem os protocristãos, interpretando, nesse sentido, as suas palavras. A expectativa iminente da Parusia constituía o cerne da fé da comunidade primitiva.

O protelamento da Parusia leva os cristãos à elaboração de uma nova concepção cristológica, segundo a qual Jesus, logo após a morte, sentado à direita de Deus, inaugurou o seu reinado espiritual através do envio do Espírito Santo. A cruz passa a ser interpretada à luz da figura do Servo de Javé, o qual, segundo as profecias, carrega sobre si os pecados do mundo e redime os homens pelo sofrimento e pela morte “*perì pollōn*”.

Consequentemente, segundo a presente hipótese, as fórmulas eucarísticas, alicerçadas na interpretação da cruz à luz da figura do Servo de Javé, não remontariam ao Jesus histórico. Seriam muito

mais recentes; remontariam, sim, à comunidade cristã da segunda geração. Esta, com efeito, sob o influxo da cristologia do Servo de Javé e dos mistérios pagãos teria transformado o banquete fúnebre em ceia pascal e esta em anamnese do Crucificado-Ressuscitado. O Jesus histórico é que nada tem a ver com a eucaristia.

*bb) Da ressurreição à morte do Servo de Javé*

Será tão tardia a descoberta da figura prototípica do Servo de Javé? Não a terá Jesus referido à sua pessoa e destino, na pregação ou, pelo menos, na última ceia?

A corrente crítica mencionada acima, da qual Ferdinand Hahn é um elemento destacado, parte de pressupostos inaceitáveis, particularmente, ao reduzir a ressurreição de Cristo à vaga ideia de um “arrebatamento” ao céu, segundo o esquema das lendas de Enoque e de Elias.

Para a comunidade primitiva Jesus não fora arrebatado num carro de fogo. Para ela a ressurreição do Crucificado, morto e sepultado, é uma *experiência pneumática* incontestável, porque assente no próprio testemunho do Espírito do Ressuscitado. Cristo vive. Eis o núcleo da fé e do querigma e o ponto de partida para a reflexão teológica.

Tudo aquilo que parecia destituído de sentido faz parte dos insondáveis desígnios de Deus. O crucificado não é, pois, um maldito. Ele é o Messias, que Deus faz sentar-se à sua direita (Sal 110,1), na qualidade de “Kyrios”, “Christos” e “Uios”. Da experiência da ressurreição forma-se a primeira cristologia segundo o modelo da messianologia régia.

Tal cristologia vai, porém, de encontro a um escolho: como pode um crucificado ser o “ungido”? Há que justificar aquela morte.

É a ressurreição que lança a primeira luz sobre a morte de Jesus. Se Ele vive, a sua crucifixão não foi a morte de um maldito. Pelo contrário, aconteceu de acordo com os imperscrutáveis desígnios de Deus: “Porventura não era necessário que Cristo sofresse estas coisas e assim entrasse na sua glória?” (Lc 24,26). Mas qual o significado concreto da sua morte? É a figura do Servo de Javé que a fornece.

R.Schnackenburg (cf. MS,3/1) crê que os apóstolos, iluminados pelo Espírito, descobriram o significado soteriológico da morte de Jesus na alusão ao Servo de Javé que ele próprio fizera no

decorrer da última Ceia. Schnackenburg, porém, dá por pressuposto aquilo que carece de demonstração, isto é, que é originária a referência à teologia do Servo nas narrações da última ceia.

W.Pannenberg, por seu lado, julga que a comunidade descobriu o significado da morte de Cristo através da leitura do Antigo Testamento: “E começando por Moisés, percorrendo todos os profetas, explicava-lhes o que dele se achava dito em todas as Escrituras”(Lc 24,27). A comunidade lê, pois, as Escrituras à luz dos novos acontecimentos à busca de sentido para os mesmos. É assim que os cânticos do Servo de Javé se apresentam como predições exactas de tudo o que acabara de acontecer: afinal, Jesus morrera como Servo de Deus *perì pollôn*, segundo as Escrituras.

Portanto, a interpretação da morte de Cristo, à luz da figura do Servo de Javé, é corolário da ressurreição (descobre-se a sua coerência interna e parte-se à procura do seu significado) e segue-se-lhe imediatamente, apenas a leitura da comunidade incide sobre o Deùtero-Isaías, lido à luz da experiência da ressurreição.

A opinião de Pannenberg encontra confirmação em antigos vestígios da cristologia do Servo de Javé:

Act 4,30: *dià toû onómatos toû 'agíou paidós sou Iesoû* (“em nome do teu santo servo Jesus”).

Act 6,26-40. A partir de uma passagem do Servo de Javé, Filipe anuncia Jesus Cristo ao eunuco etíope.

Fil 2,6-11: “aniquilou-se a si mesmo, assumindo a condição de *servo* e assemelhando-se aos homens (...), humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente até à morte, e morte na cruz”.

As palavras exactas “ipsissima verba Jesu” que Cristo pronunciou na última ceia não chegaram até nós. Não conseguimos reconstituí-las. Pelo menos através da crítica literária das fórmulas eucarísticas não conseguimos lá chegar com certeza absoluta. Todavia, a associação da cristologia do Servo de Javé à eucaristia, embora não seja fácil de atribuir ao Jesus histórico, também não parece tão recente como julgam F.Hahn e outros.

Podemos, pois, concluir que a morte de Cristo e a eucaristia desde muito cedo (primeira comunidade cristã) foram interpretadas à luz da figura do Servo de Javé. De onde se segue que a estrutura teológica das fórmulas eucarísticas remonta, de facto, à comunidade dos apóstolos.

No entanto, o hiato entre a comunidade cristã dos apóstolos e o Jesus histórico não constituirá um problema insolúvel? A eucaristia não será mesmo obra interpretativa da comunidade?

*b) Última ceia de Jesus e eucaristia cristã*

O problema enunciado seria insolúvel, se a teologia do Servo de Javé fosse parte estrutural da eucaristia; se, por exemplo, estivesse na sua origem.

Tenhamos presente que a tipologia do Servo de Javé em relação à morte de Cristo desempenhou um papel meramente interpretativo e, em virtude do nexu íntimo entre a eucaristia e o acontecimento salvador em Jesus Cristo, deu entrada nas fórmulas eucarísticas. De onde se segue que a eucaristia não vai buscar a sua legitimação a essa interpretação específica do acontecimento central da salvação.

A justificação da eucaristia está no nexu que Jesus estabeleceu entre a sua última ceia pascal e os acontecimentos à volta da sua pessoa, independentemente das interpretações e linguagens que a comunidade vier a adoptar.

À luz da verosimilhança histórica estabelecida anteriormente podemos dizer que a eucaristia cristã é o memorial da última ceia de Jesus, celebrado pela comunidade em obediência ao preceito do Senhor.

Pois bem, nessa última ceia e na qualidade de Messias, Jesus celebra com os Doze a *ceia pascal messiânica*: a páscoa messiânica. Na qual culmina a páscoa judaica, tal como na sua pessoa e destino culmina toda a história da salvação. Cristo é a plenitude da história da salvação, o novo acontecimento pascal; n'Ele realiza-se a nova, a última, a definitiva libertação.

Jesus faz da eucaristia pascal a anamnese deste acontecimento libertador (independentemente das linguagens, imagens e tipologias que viessem a ser descobertas e adoptadas para o interpretar e veicular). A eucaristia é essencialmente, e sem mais, a anamnese do acontecimento supremo da salvação.

A cristologia do Servo de Javé nada de essencial lhe acrescenta, como nada acrescenta à morte de Cristo; apenas a interpreta (nada pouco, pois, dessa forma, foi desvendado, para as mentes de então, o significado soteriológico da mesma).

Por conseguinte, a eucaristia cristã não é um corolário da cristologia do Servo de Javé, nem a sua origem depende da apli-



cação da tipologia do Servo ao Crucificado. O nexó anamnístico entre a eucaristia e o Crucificado é anterior ao momento interpretativo, mesmo anterior ao acontecimento histórico. É em virtude da anterioridade daquele nexó que a interpretação sacrificial da morte de Cristo levará, inevitavelmente, à interpretação sacrificial da sua celebração anamnística, a eucaristia.

★ ★ ★

Numa palavra, a cristologia do Servo de Javé diz que a história da salvação atingiu a sua plenitude no Crucificado, e a teologia da eucaristia conclui, de seguida, que, sendo o Crucificado a plenitude da história da salvação, a eucaristia é a anamnese do Crucificado, enquanto anamnese da plenitude da história. Com tal reflexão a comunidade nada modifica, nada cria, só compreende com mais profundidade o sentido do acontecimento de Cristo e o significado da celebração eucarística.

★ ★ ★

Em conclusão, mesmo que Cristo não tivesse explicado o seu destino e o significado da eucaristia à luz da tipologia do servo de Javé — o que ainda não está cabalmente demonstrado — nada se poderia concluir contra a genuinidade da eucaristia, desde que se admita que ela é o memorial da última ceia de Jesus e esta é a plenitude da ceia pascal judaica.

### *1.2.2. Compreensão sacrificial da eucaristia*

Da exposição anterior conclui-se que Jesus, ao conferir à páscoa judaica o sentido de plenitude, instituiu a eucaristia cristã como anamnese do momento culminante da obra da redenção por Ele levada a bom termo na cruz.

A referência central da eucaristia ao Crucificado (ao corpo martirizado, ao sangue derramado e aos instrumentos de morte) levaram, desde muito cedo, a uma compreensão sacrificial da mesma. Usa-se até a categoria de sacrifício expiatório para definir a sua natureza teológica. Em que medida e em que sentido a eucaristia é sacrifício?

A resposta vem-nos dos próprios textos neotestamentários sobre a instituição da eucaristia.

### A) *Linguagem sacrificial das fórmulas*

Diversos são os elementos que apontam para uma morte compreendida como sacrifício, e para uma eucaristia anamnese do sacrifício da Cruz, isto é, sacrifício ela mesma (o santo sacrifício da missa). Os elementos sacrificiais das fórmulas eucarísticas são os seguintes:

#### a) *sôma* ... *‘aîma*

#### • **Vocábulos sacrificiais?**

*Sôma* não é um vocábulo cultual-sacrificial, como *‘aîma* o é. O binómio sacrificial é *sárx-‘aîma* (assim já aparece no cap. VI de S. João). Originariamente, porém, nem o segundo termo das narrações da última ceia punha o acento em *‘aîma*, mas em *kainè diathêke*. O binómio era, pois, formado por um par vocabular nada sacrificial: *sôma* — *kainè diathêke*.

#### • **Significado de SÔMA:**

*Sôma*, vocábulo característico da antropologia hebraica, significa o corpo vivente. Aqui, nas fórmulas eucarísticas, refere-se à pessoa integral de Jesus, que se dá em oblação a Deus pelos homens. Portanto, ao dizermos “isto é o meu corpo”, não nos referimos ao corpo martirizado ou exangue de Jesus, mas à pessoa de Cristo. Note-se que a deslocação de *‘aîma* para o centro, não levou à substituição de *sôma* por *sárx*, de onde se conclui que tal deslocação não obedeceu ao intento de introduzir o carácter sacrificial-cultual. Explica-se como resultado da paralelização litúrgica e da analogia com o texto da primeira aliança (“sangue da aliança”).

#### • **Significado de ‘AÎMA:**

*‘Aîma* significa “derramar o sangue”, o acto de dar a vida, visto que, segundo a mentalidade hebraica, no sangue está a vida, exclusivamente pertencente a Deus. Nenhuma outra oblação lhe é mais agradável do que a oblação do sangue, o centro da festa do Kippur.

Portanto, *‘aîma*, vocábulo sacrificial, está mais ligado à ideia de sacrifício de louvor do que à de sacrifício expiatório ou à ideia de

sofrimento. O sangue derramado por muitos significa “a vida dada por muitos”.

*Em conclusão*, estes dois vocábulos, usados nas fórmulas eucarísticas, põem em relevo a oblação que Jesus fez de si próprio a Deus pelos homens. Ele deu a sua pessoa, a sua vida. De per si não nos dão a ideia de um sacrifício cruento, enquanto cruento; não é a crueldade ou o sofrimento que eles acentuam.

*b) “O sangue da aliança”*

Lc. 22,20: *toúto tò potérion ‘e kainè diathéke en tò ‘aímatí mou (estìn en tò emô ‘aímatí, 1Cor 11,25).*

Mc 14,24: *toútó estìn tò ‘aíma mou tês diathékes*

Ex 24,8 (LXX): *tò ‘aíma tês diathékes*

- A fórmula mais antiga é a de Paulo-Lucas, a qual diz: *este cálice é a nova aliança no meu sangue*. A fórmula de Marcos pressupõe o uso litúrgico tendente ao perfeito paralelismo com a palavra sobre o pão e, além disso, o influxo da expressão do Êxodo acerca da aliança (“o sangue da aliança”).
- A fórmula de Paulo-Lucas faz ver como o tema fundamental era inicialmente o da “nova aliança”(Jer 31,31). Jesus Cristo teria, pois, sublinhado que na sua pessoa era selada a nova aliança, que aquele cálice simbolizava.

Como é que na fórmula eucarística se relacionou a “Nova Aliança”, ou melhor, o “cálice da Nova Aliança” com o sangue?

Não foi, com certeza, a partir da leitura de Jeremias. Terá sido em virtude do paralelismo da Antiga Aliança? Essa, de facto, fala do “sangue da aliança”. Mas este sangue é o das vítimas imoladas em sacrifício de oblação, com o qual Moisés asperge o povo. Nunca se ouvira dizer que o sangue de um justificado pudesse ser considerado sangue de uma vítima imolada em sacrifício de oblação. Só as profecias do Servo de Javé apresentam o martírio do Servo como sacrifício expiatório, em conexão com a aliança nele. Trata-se, todavia, de um discurso metafórico, figurado, que evita qualquer referência ao sangue.

- Perante este panorama a fórmula eucarística só se compreende como convergência de três factores: a) a celebração pascal com o elemento da Nova Aliança, realizada no acontecimento messiânico, representada pelo cálice da aliança; b)

a teologia do Servo de Javé com o pensamento do sacrifício expiatório e da aliança; c) o paralelismo com a antiga aliança no sangue (“sangue da aliança”); d) simetria dos dois elementos ou mundos da fórmula.

★ ★ ★

Ora então, a teologia do Servo de Javé faz da morte de Cristo um sacrifício expiatório e da eucaristia a anamnese do sacrifício da cruz. Deste modo entram em contacto o “cálice da Nova Aliança” com o “sacrifício da cruz”, fazendo recordar o êxodo com a referência ao “sangue da aliança”. Descoberta: a nova aliança é de igual modo uma “aliança no sangue”, ou melhor, dirá Marcos citando o Êxodo, o sangue de Cristo é o “sangue da aliança” e o cálice simboliza-o: “este é o meu sangue da aliança”.

★ ★ ★

Em conclusão, as expressões “aliança no sangue” ou “sangue da aliança” pressupõem uma concepção sacrificial do Crucificado e da Eucaristia, sua anamnese. Todavia a acentuação do carácter sacrificial através da referência ao sangue não provém da teologia do Servo de Javé, mas da cadeia de associações gerada pelo recurso a essa teologia. Segundo crê J. Betz, o tema central e primordial era o da aliança e não o do sangue. Jesus apresenta-se na última ceia como novo Moisés a estabelecer a Nova Aliança. Essa aliança é associada à cruz pela teologia do Servo de Javé e ao sangue pelo paralelismo da primeira aliança. A primeira fórmula (antioquena) conserva no centro o motivo da aliança. Só a evolução litúrgica e a preponderância da figura do Servo fizeram do sangue o motivo principal, inculcando assim a ideia cultural-sacrificial.

c) *didómenon* (Lc) ... *ekchunnómenon* (Mc.Mt.Lc.)  
 (pão = “que se dá”) (cálice = “que se infunde”)

Particípios passivos presentes que acentuam o aspecto obla-cional da morte de Cristo. Trata-se da oblação da vida, nos termos dos cânticos do Servo de Javé, sem, porém, colocar o acento no sofrimento como o fizera o Deutero-Isaías.

d) *perì pollôn* (Mt.; Mc/ *'uper/*) ... *'uper 'umôn* (1Cor. Lc)  
(pão) (pão; Lc.: cálice)

Semelhante precisão confere à oblação o sentido expiatório acentuado pelos cânticos do Servo: “ele próprio deu a sua vida .... tomando sobre si os pecados de muitos homens”(Is 53,12). “O Senhor fazia recair sobre ele o castigo das faltas de todos nós”(Is 53,6).

Portanto a morte de Cristo é um sacrifício expiatório (“no lugar de”, “por”) *perì pollôn*; aspecto ainda mais acentuado por Mt. ao pormenorizar: “por muitos homens em remissão dos pecados”.

### e) *Sacrifício e sofrimento*

1. Adopção da tipologia do Servo de Javé. Para quê? Sentido!

O motivo central dos textos do Deutero-Isaías sobre o Servo é o significado positivo do sofrimento, da dor, da “vida sem sentido”. No capítulo 53 lemos:

“desprezado ... escória da humanidade  
homem das dores, experimentado nos sofrimentos  
... amaldiçoado...  
... castigado por nossos crimes  
e esmagado por nossas iniquidades;  
o castigo que nos salva pesou sobre ele  
fomos curados graças a seus padecimentos.

... o Senhor fez recair sobre ele  
o castigo das faltas de todos nós.

... foi suprimido da terra dos vivos  
morto pelo pecado do meu povo.

... aprouve ao Senhor esmagá-lo sob o sofrimento;

... /ele ofereceu/ a sua vida em sacrifício expiatório  
... deu a sua vida  
e deixou-se colocar entre os criminosos  
tomando sobre si os pecados de muitos homens”.

O Deutero-Isaías descobre o significado do sofrimento e do martírio do seu personagem (personificação do profeta) na ideia de sacrifício expiatório. Nesta transposição deixa cair os elementos culturais, carne e sangue, e introduz um elemento novo (não existente nos sacrifícios culturais), o sofrimento da vítima. A categoria de sacrifício expiatório fica subordinada exclusivamente ao tema: sentido do sofrimento e da morte.

O “*escândalo da cruz*”. Ter-se-á recorrido à tipologia do Servo de Javé para dar significado à paixão e morte de Jesus?

A história das tradições cristológicas, antes mencionada, diz-nos que tal recurso foi feito, não com esse fim, mas para enquadrar a morte (na cruz) nos planos de Deus a respeito do Messias. Fez-se para legitimar a messianidade do Crucificado.

2. O *texto e o contexto* das narrativas da eucaristia também não acentuam minimamente a ideia de paixão ou de sofrimento, nem aludem à noção de pena, de castigo ou de satisfação. A chave interpretativa é a ressurreição e a glorificação do Crucificado como Senhor, Cristo e Filho de Deus. João desloca o tema da exaltação para o gesto da elevação da cruz.

- O contexto da ceia pascal situa-nos num banquete fraterno de “eucaristia”, “eulogia” e “anamnese”. Portanto, no âmbito de um sacrifício cultural, no qual se oferecem e consomem dons divinos, representados nos alimentos.
- Os vocábulos “corpo”, “cálice”, “nova aliança”, “sangue”, neste contexto, falam-nos da pessoa e da vida de Jesus, que ele oferece a Deus em oblação pelos homens.

★ ★ ★

A eucaristia arranca do culto pascal judaico para o qual o sacrifício não consistia na dor das vítimas. O sofrimento da vítima não tinha valor algum. Valor tinha a oblação da carne (holocausto) e principalmente a oblação do sangue, pois no sangue estava o mistério da vida. Com a oblação do sangue restitui-se a Deus a vida (o sopro) que d’Ele havia saído, que só a ele pertence e que a ele regressa (por isso era proibido tomar o sangue). Desse modo reconhecia-se que Deus era o autor e senhor da vida; e tributava-se-lhe o maior holocausto.

Segundo a mentalidade cultural judaica, a concepção de sacrifício nada tem a ver com a ideia de dor, de pena ou de sofrimento; mas só com a noção da vida.

Ora bem, a eucaristia, a ceia pascal, é um banquete sacrificial, cujos dons são *sôma* e *‘aíma*, referidos ao acontecimento salvífico em Cristo. Será a dor, o sofrimento, a pena que se quer acentuar? Pois, sem dúvida alguma, o corpo exangue e o sangue derramado são sinais da crueldade do acontecimento.

Todavia, mesmo no inciso de Mateus (“por muitos homens para a remissão dos pecados”), não são feitas alusões ao sofrimento de Cristo. Até nos elementos *sôma* e *‘aíma* não encontramos o carácter cultural-sacrificial bem expresso (o par sacrificial é *sarx* e *‘aíma*, como está patente no cap. VI de João).

★ ★ ★

A própria aplicação das categorias sacrificiais ao Servo de Javé, portanto ao martírio de uma pessoa, fez-se apenas metaforicamente e, por isso, impropriamente, e evidentemente em função de um pensamento bem determinado. Que se pretendeu realçar ou explicar com semelhante aplicação? O problema a resolver era o seguinte: qual o sentido da vida soferente, culminada no martírio, de certos profetas, nomeadamente de Jeremias, os quais como prémio da sua dedicação ao povo e à causa de Deus recebem maus tratos e a morte?

Resposta: o martírio na vida e na morte do profeta é de grande significado. É um sacrifício expiatório. Portanto, desloca-se a atenção do sacrifício-oblação cultural para o sofrimento, que precisava de explicação e de sentido. Rigorosamente, ao martírio do Servo não deveríamos chamar sacrifício, por não ser cultural.

Não se tem igualmente na devida linha de conta que a aplicação da profecia do Servo a Jesus procurava explicação para um problema bem determinado, o qual não contemplava os sofrimentos de Cristo. Pretendia-se simplesmente dar sentido à morte de Cristo, que se apresentava como escândalo e loucura: como é que o crucificado pode ser o Messias, quando “está escrito: maldito todo aquele que é suspenso no madeiro”(Gal 3,13; cf. Dt 21,23)?

A resposta encontrada na figura do Servo foi: na morte, Jesus consumou a sua obra redentora na qualidade de Servo. Messias segundo a profecia do Servo.

### *B) A anamnese do Crucificado*

As fórmulas eucarísticas apresentam a consumação da vida de Jesus na cruz como um sacrifício (“por muitos homens em remissão dos pecados”, precisa Mateus). Em que medida e em que sentido a morte de Jesus é um sacrifício? A resposta exigirá a distinção entre o acontecimento da morte e as suas circunstâncias.

#### *a) O acontecimento*

##### *1. Os dados*

Os dados recolhidos ao longo da presente análise põem em primeiro plano, não as circunstâncias cruentas da morte de Jesus, mas o seu gesto interior:

- A ceia pascal coloca-nos perante um Novo Moisés, libertador do seu povo, pondo em relevo a atitude da pessoa de Jesus e não os trabalhos que teve de suportar.
- As expressões “corpo”, “cálice”, “nova aliança” e “sangue” referem-se, não aos despojos de uma vítima sacrificada pela morte, nem ao seu sofrimento, mas à pessoa que activamente se deu e que de si deu o mais precioso, a vida.
- Portanto as narrativas da última ceia estão centradas no acontecer da salvação ao longo de toda a história que culmina plenamente no acontecimento de Jesus crucificado e exaltado à direita de Deus. Em que consiste este acontecimento?

##### *2. Natureza do acontecimento*

O hino da carta aos Filipenses (Fil 2,6-12) fala-nos de obediência até à morte e morte de cruz. A carta aos Hebreus (Heb. 4,15) diz-nos que Jesus Cristo experimentou todas as condições da existência humana, menos o pecado. Para o evangelho de João, Jesus, Filho de Deus, viveu em perfeita união filial com o Pai e fraterna com os homens seus irmãos.

Nesta perspectiva, a experiência da morte foi um acto de supremo amor de Jesus ao Pai e aos irmãos. Amor firme, indestrutível. A oblação da sua própria vida. A comunhão agápica de



Jesus com o Pai e com os irmãos custou-lhe a vida, isto é, foi total, absoluta como só a podemos imaginar num homem possuído pelo Espírito do próprio Filho Unigénito de Deus. Portanto, a morte foi para Jesus a consumação da sua vida em perfeita união filial com Deus e fraternal com os irmãos. A consumação da vida humana do Filho de Deus e do Filho do homem. Através dela Jesus entrou na plenitude da união agápica com o Pai e com os irmãos.

### 3. Sacrifício de oblação

O Crucificado é o ponto culminante da história da salvação; todavia, o seu valor salvífico não depende das circunstâncias ou do género da sua morte, mas da sua atitude existencial perante si mesmo, perante Deus, os homens e o mundo. O Crucificado é o Filho de Deus que vive a filiação divina até às últimas consequências, sem desfalecer nem vacilar. A cruz (sofrimento) é apenas o sinal externo da sua atitude interna. A morte só em sentido figurado é um scarifício, pois, em sentido próprio, é a consumação da vida como Filho de Deus.

Essa aconsumação traduz-se numa união agápica inquebrantável com Deus e com os homens, pois a vida segundo o espírito é uma vida em comum, em comunidade e para a comunidade. Com a morte, a união filial com Deus e fraternal com os homens atingiu a plenitude. A ressurreição significa a consumação plena da união filial com Deus e consumação da união fraternal com os homens. Esta última efectiva-se com o regresso do Crucificado à sua comunidade, sob a forma de *pneuma* 'uiothesias, gerando, assim, a comunidade no Espírito. O Crucificado como plenitude da história da salvação é efectivação plena da união pneumático-agápica. Nisto consiste a desalienação da pessoa, a morte ao corpo do pecado, a remissão dos pecados.

Portanto Jesus consuma o seu sacrifício enquanto realiza plenamente a união com Deus e com os homens. Nesta perspectiva não temos a ideia de pena, de castigo, de justo preço, etc.. O que temos é uma pessoa em relação de união total; um sacrifício-oblação. Uma imagem simbólica adequada é a do Sumo Sacerdote no dia do Kippur, utilizada pela carta aos Hebreus (ephapax-acontecimento: gesto perene de oferecer o sangue).

*b) As coordenadas circunstanciais*

## 1. Ambiguidade das circunstâncias históricas

As circunstâncias históricas da oblação de Jesus Cristo são ambíguas. Significam “escândalo” para os judeus, “loucura” para os romanos, “sabedoria de Deus” para os crentes. Tudo depende dos critérios de interpretação.

## 2. Interpretação das circunstâncias

Os protocristãos interpretaram-nas à luz da ressurreição e das profecias, elas também lidas à luz da ressurreição.

## 3. Significado das circunstâncias

Qual o significado da paixão e da morte violenta?

Pena? Castigo? Preço satisfatório pelos pecados dos homens?

À luz de quanto ficou dito, a morte de Cristo não é um castigo pelos pecados, mas a vitória definitiva sobre o pecado, a vitória gloriosa sobre a alienação. Aos olhos do mundo, Jesus é um humilhado, um aniquilado, um fracassado, mas aos olhos de Deus e dos crentes Ele é o “exaltado”(como é visto por João na cruz e como Ele próprio se vê: “não choreis por mim...”). O que para o mundo é escândalo e loucura é para Deus sabedoria e vitória. O que para os carrascos é morte, para Deus e para os crentes é ressurreição, é vida gloriosa.

A morte de Jesus só é morte para a alienação.

Da morte e do sofrimento não nasce a vida; a vida nasce da vida.

O sofrimento de Jesus não gerou a “filiação divina”, como a dor do parto não gera a criança. No entanto a vida da mãe e da criança é posta à prova, manifestando-se mais forte que a dor e a morte. Com o nascimento a vida celebra a vitória! A dor é testemunha da vitória da vida. Assim, na cruz, a filiação divina de Jesus, em vez de sucumbir sob o peso do sofrimento, vence e celebra a vitória para si e para nós. O sofrimento dá testemunho da profundidade da união filial de Jesus ao Pai e do seu amor fraternal para com os homens seus irmãos.

A esta luz, a morte de Cristo deve ser compreendida como oblação-doação suprema a Deus e aos homens. A oblação da vida

física torna-se símbolo sensível da sua oblação agápica. As circunstâncias cruentas da sua morte, vistas à luz da figura do servo de Javé e do paralelismo com o “sangue da aliança”, podem levar-nos a exprimir este símbolo em linguagem sacrificial, a qual, apesar de certa capacidade expressiva, será sempre inadequada para exprimir a oblação de Cristo, que ao nível agápico transcende absolutamente as categorias sacrificiais, na mesma medida em que o amor excede o formalismo ritual, frio, da oblação de dons, mesmo quando estes são *sôma (sárx)* — *‘aíma*.

A morte de Cristo é mais do que um sacrifício, é o mistério do amor. A cruz é o símbolo mais cru e radical do amor, ou da união agápica com Deus.

### c) *A Eucaristia como sacrifício*

A eucaristia é a anamnese do acontecimento da salvação em Jesus Cristo. Por conseguinte será a anamnese do sacrifício da cruz na medida e no sentido em que aquela é considerada de sacrifício.

A reflexão anterior, porém, faz-nos ver como no centro do mistério da cruz temos a pessoa de Jesus. Temos o Crucificado, na sua dimensão mais íntima, mais espiritual ou relacional com Deus e com o próximo. Por tal razão a forma mais correcta de expressar a dimensão sacrificial da eucaristia consiste em falar dela como “anamnese do crucificado”. Pois a plenitude da salvação está no crucificado, do qual a eucaristia é a anamnese. Consequentemente a eucaristia é a anamnese da morte de Cristo, como plenitude da salvação, isto é, como sacrifício de Cristo.

### 1.2.3. *Natureza sacramental da eucaristia*

#### *A — “Mistério de Deus” e eucaristia*

##### *a) Recapitulação e nexos*

A eucaristia foi caracterizada como a “anamnese pascal do crucificado” ou, por outras palavras, como a “anamnese do acontecimento de Cristo” ou ainda como “anamnese do mistério de Cristo”. Se preferimos a primeira expressão foi para sublinhar as circunstâncias históricas desse acontecimento e mistério: Cruz-Ressurreição, num contexto pascal.

Depois de termos aquilatado da índole, alcance e limites da interpretação sacrificial da morte de Jesus Cristo e da celebração

eucarística, vamos tecer algumas considerações sobre a natureza sacramental da eucaristia à luz da noção paulina de mistério e dos elementos colhidos até agora.

### *b) Conceitos*

Pressupomos a noção de mistério/sacramento segundo a teologia bíblica, patrística e contemporânea, exposta em Ecclesiologia e no capítulo sobre a noção de sacramento. Vamos, porém, precisar a noção de anamnese à luz da teologia judaico-cristã (distinguir entre “judaico-cristão” e “judeo-cristão”).

Anamnese não significa só (nem essencialmente) uma evocação comemorativa (cultural) de pessoas ou de acontecimentos passados.

A celebração pascal dos judeus recordava um acontecimento passado, que se projectava pelos tempos fora; que se actualizava em cada momento da história do povo. O judeu, onde quer que se encontrasse, sentia-se libertado do Egipto juntamente com os seus antepassados e via nessa libertação a fonte de todas as libertações, dum modo particular da libertação messiânica.

A Páscoa, com efeito, celebra a libertação passada, actual e futura do indivíduo e da comunidade.

Pois bem, nesta linha, a eucaristia como anamnese pascal do crucificado, além de comemorar um acontecimento histórico passado, celebra um acontecimento permanentemente actual, um *ephápax*-acontecimento que se torna tangível e experienciável nela e na comunidade. Este *ephápax* significa perenidade total e efectiva. O Crucificado existe como realidade acessível em cada momento da história. (Este o ponto de partida para a compreensão da presença real de Cristo na eucaristia).

O que é que, efectivamente, se torna presente (anamnes-ticamente) na eucaristia?

### *c) O Mistério de Cristo*

A resposta é bem simples: *o Mistério de Cristo*. Tal resposta, porém, afasta imediatamente qualquer compreensão estática da eucaristia. Não se trata, com efeito, de presenciar magicamente um objecto (nem ectoplasmaticamente, como diria a parapsicologia), o qual ficaria ao alcance da manipulação humana.

A eucaristia é o acontecimento da salvação em toda a sua extensão e plenitude, cujo momento culminante e perene é acção

do Crucificado-Glorificado na qualidade de “Espírito vivificante” (“Pneuma zoopoion”, 1Cor 15,45). Esta “vida” gera uma nova humanidade, a “Ekklesia tou Theou”, que é o “Soma tou Christou”, o “Pleroma tou Christou”, o “Mysterion tou Theou” (“tou Christou”). Em última análise, o acontecimento total da salvação condensa-se na Comunidade, entendida como comunhão efectiva entre os irmãos “em Cristo” e, “em Cristo” Filho Unigénito de Deus, com o Pai.

Portanto, o acontecimento que se comemora anamnesticamente na Eucaristia e nela se realiza efectivamente é o Cristo que gera a Comunhão, o Cristo elo de comunhão, o Cristo comunhão filial e fraterna. Neste plano, a eucaristia é o mistério/sacramento da comunhão; celebra e realiza a comunhão, a Igreja; auto-celebra-se e auto-realiza-se como comunhão eclesial.

Invertendo a perspectiva, diríamos que a eucaristia celebra-realiza a comunhão eclesial dando expressão sensível à comunhão pneumática estabelecida entre os crentes e Cristo e, no seu Espírito de Filiação, com o Pai e, dessa forma, comemora anamnesticamente todos os momentos da história da salvação, de um modo muito particular o acontecimento culminante: a pessoa, o destino e a oblação de Jesus Cristo (incarnação, vida, morte, ressurreição e geração da Igreja).

A esta totalidade refere-se Santo Agostinho quando afirma que a eucaristia celebra o *Christus totus*. Agostinho serve-se do tríptico significado da expressão “Corpus Christi” para o explicar. Com efeito, o “Christus totus” engloba:

- O *Corpus Christi* terreno, crucificado e ressuscitado;
- O *Corpus Christi* eclesial;
- O *Corpus Christi* eucarístico.

O “Christus totus” é celebrado na Eucaristia, na medida em que o “Corpus Christi eucharisticum” dá corpo sensível ao “Corpus Christi mysticum” e ao “Corpus Christi crucis et glorie”.

Em conclusão, na eucaristia não está em questão, só e principalmente, a repetição dos gestos de Jesus na última ceia e a representação-reprodução da cena do calvário, através da transformação do pão no corpo martirizado e do vinho no sangue derramado; mas, a um nível mais fundo, o acontecimento da salvação em toda a sua totalidade histórico-pneumática, a que se referem as expressões paulinas de “Mistério de Deus” — “Mistério de Cristo”.

O Sacramento da Eucaristia é este “Mistério de Deus” em acto, envolvendo na celebração todas as partes da comunhão: a Igreja no lugar, a Igreja Universal (terrena e celeste) e a comunidade trinitária.

### *B — Rito e linguagens*

A Eucaristia, como sacramento, é uma actuação do “Mistério de Cristo” no mundo corpóreo, por isso deve expressar-se corporeamente e da forma mais adequada, como exigência da própria natureza do rito.

#### *a) Linguagem anamnóstico-sacrificial*

O tom acríficial da fórmula eucarística recorda as circunstâncias externas da consumação de Jesus como Filho de Deus. Dá, além disso, uma ideia da atitude íntima de Jesus, que se dá, que se oferece em holocausto (=oblação espiritual) pelo outros. Razão porque se diz que a morte de Cristo tem um valor salvífico universal e que nela foram perdoados os pecados (teoria da satisfação).

Deve-se, pois, reconhecer que a linguagem sacrificial ao evocar as circunstâncias da morte de Cristo (interpretada à luz da profecia do Servo de Javé e da aliança no sangue) nos sugere a ideia de oblação da própria vida, não em sentido cultural, mas existencial (dar a vida pelos outros). Pela morte, Jesus consuma a doação da sua vida ao Pai e aos irmãos; oblação de tal maneira eficaz que transforma os homens, de alienados em Filhos de Deus.

Portanto, ao dizermos que a eucaristia é a anamnese do Crucificado, entendemos que ela, recordando o momento histórico da consumação da união agápica do Filho de Deus com o Pai e com os irmãos, reactualiza, faz reviver e faz aprofundar a união agápica dos filhos de Deus.

Esta linguagem sacrificial é de manter, por conservar a relação da Eucaristia ao acontecimento histórico da salvação, devendo-se, no entanto, evitar exageros, que em vez de darem sentido à morte de Cristo a esvaziam. Com efeito, a morte de Cristo não é um castigo ou pena pelos pecados, mas a expressão inequívoca do amor que une Cristo ao Pai e aos irmãos.

#### *b) Linguagem convivial*

Esta linguagem é extremamente apta para expressar o verdadeiro conteúdo da eucaristia: o mistério da comunhão. É,

todavia, a mais desprezada. Falou-se predominantemente do sacrifício da cruz. Imaginou-se nas espécies do pão e do vinho, respectivamente, o cadáver de Cristo, suspenso da cruz, e o sangue derramado. Assistia-se à missa como Maria de Magdala assistiu à crucificação de Jesus no Calvário, de coração confrangido por tão horrível crime cometido pelos facínoras dos judeus contra o Filho de Deus: um verdadeiro deicídio.

Em vez de “cenáculos” ou salas de convívio fraterno, fizeram-se templos com altares para o sacrifício, esquecendo-se que a eucaristia é “banquete pascal”.

A refeição, principalmente o banquete, possui a capacidade de significar a amizade e de estreitar ainda mais os laços conviviais. Neste simbolismo antropológico o cristianismo encontra a forma ritual mais apta para expressar a dimensão mais profunda e íntima do mistério da comunhão, a ágape universal.

Os alimentos, por sua vez, simbolizam os dons messiânicos que sustentam a comunidade e lembram que a pessoa de Jesus é o elo de união entre todos. O gesto de comer e beber simboliza, por sua vez, a gratuidade dos dons (do espírito da fraternidade). Com efeito, o alimento que tomamos é dom, o corpo e o sangue dados (significado antropológico de corpo e de sangue). E, por outro lado, somos convidados, convivas, comensais.

Portanto, tendo em conta o simbolismo convivial, não se deve procurar na eucaristia o alimento individual, pois que nela o principal não consiste no simples comer e beber ou no alimento em si, mas no comer e no beber em convívio.

## II — Presença Real de Cristo na Eucaristia

### 2.1. Questão

A eucaristia, como anamnese pascal do Crucificado, é um *banquete*, no qual se consomem os dons messiânicos. Come-se a carne e bebe-se o sangue do Crucificado, de acordo com as expressões do cap. VI do ev. de João:

- v.51: “O pão que eu hei-de dar é a minha carne(*sárx*)”.
- v.52: “Como pode este dar-nos a comer a sua carne?”
- v.53: “Se não comerdes a carne do Filho do Homem e não beberdes o seu sangue não tereis a vida em vós”.

- v.54: “Quem come a minha carne e bebe o meu sangue”.
- v.55: “A minha carne é deveras uma comida e o meu sangue deveras uma bebida (*alethés brôsis — alethés pósis*)”.
- v. 56: “Quem come a minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim e eu nele”.
- v.57: “O que *me* come viverá por mim”.
- v.61: “Isto vos repugna?”

Que significa *comer a carne e beber o sangue de Cristo*?

João serve-se de um complexo simbolismo para esboçar o rosto espiritual de Jesus. Logos, luz, cordeiro, água viva, vida, bom pastor, caminho, verdade, ressurreição, pão descido dos céus. No cap. VI serve-se do símbolo do pão, que dá a vida, para sublinhar o valor soteriológico da pessoa e do destino de Jesus no acontecimento da cruz, celebrado na eucaristia cristã.

Em primeiro lugar, como pão-palavra a ser recebido na fé. Em seguida, como pão eucarístico, pelo qual o crente participa no acontecimento da cruz, entendido como o sacrifício do cordeiro de Deus. A eucaristia é um banquete sacrificial, no qual se consomem os despojos da vítima: a carne e o sangue.

Mas, toda a gente sabe que, na eucaristia, se come pão e se bebe vinho. Por isso mesmo, com o fim de elevar o crente acima da esfera meramente simbólica, é que João fala, não de pão e de vinho, mas de carne e de sangue. Na verdade, embora composta de pão e de vinho, esta refeição não é uma simples evocação do sacrifício de Cristo, mas uma verdadeira anamnese do mesmo, no qual o crente come verdadeiramente carne, ao tomar o pão, e bebe verdadeiramente sangue, ao tomar o vinho.

Neste contexto a linguagem torna-se compreensível como meio para inculcar o realismo da eucaristia como anamnese do Crucificado; é igualmente compreensível a preocupação de João em sublinhar que a salvação, a vida eterna, gerada por Cristo na Cruz, nos é acessível em todo o seu realismo e totalidade sob a forma de refeição, na qual tomamos o verdadeiro pão descido do céu: o crucificado.

Todavia, quererá João, além disso, dizer-nos que Jesus se torna fisicamente presente? Será aquele pão, de facto, a carne física de Jesus e aquele vinho o seu sangue físico?

Em suma, terá João usado uma linguagem fisicista para inculcar o realismo transfísico da eucaristia, ou terá ele pretendido fundamentar o realismo pneumático numa presença física de Cristo



materializada na carne e no sangue, tal como foram sacrificados na cruz?

A resposta a esta questão será dada em dois momentos sucessivos:

- No primeiro, precisar-se-á a espécie de presença de Cristo na Eucaristia.

- E no segundo, procurar-se-á saber como se realiza tal presença. Por meio de uma transubstanciação?

## 2.2. Panorama histórico

### *A — Até à Idade Média*

Antes da Idade Média não houve reflexão sobre o assunto. Os Santos Padres falam da presença real de Cristo na eucaristia sem especificar a natureza de tal presença. Característica, para os primórdios do cristianismo, é a posição da *Didaché*, segundo a qual a eucaristia (tal como o ressuscitado) pertence à esfera das realidades meramente espirituais: “*Spiritualement cibum et potum*”(Did 10,3: *peumatikèn trophèn kai potón*). Na mesma linha, escreve Tertuliano contra Marcião: “Isto é o meu corpo significa: isto é o símbolo (figura) do meu corpo”(Adv. Marcião: IV 40).

### *B — Berengário de Tours*

Berengário de Tours (1000-1088) provoca uma grande disputa acerca da presença real de Cristo na eucaristia, ao aplicar-lhe, com extremo rigor, a definição agostiniana de sacramento (“*signum sensibile*”). Segundo a sua opinião, o pão e o vinho são “figura et similitudo” do corpo e do sangue de Cristo glorificado. E a expressão “isto é o meu corpo” tem um sentido figurado como estoutra “Cristo é a pedra angular”.

Berengário foi condenado diversas vezes e teve de se retractar duas vezes; a última teve lugar em 1079 num sínodo quaresmal, sob Gregório VII:

“Ego corde credo et ore confiteor panem et vinum substantialiter converti in veram et propriam carnem et sanguinem Jesu Christi et post consecrationem esse verum Christi corpus et verum sanguinem Christi /.../ non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae”(DS 700).

“Creio de coração e confesso com a boca que o pão e o vinho se convertem substancialmente na verdadeira e própria carne e sangue de Jesus Cristo e que depois da consagração são o verdadeiro corpo de Cristo e o verdadeiro sangue de Cristo /.../ não somente por meio do sinal e em virtude do sacramento, mas em propriedade da natureza e na verdade da substância”.

Em 1059, no sínodo romano sob Nicolau II, Berengário teve de professar que ao tomar o pão se triturava com os dentes o próprio corpo de Cristo (cf. DS 690: “Profiteor /.../ panem et vinum /.../ post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate, manibus tractari et frangi et fidelium dentibus atteri”).

Boaventura e Tomás de Aquino não deixaram de criticar semelhantes profissões de fé.

Boaventura diz que se trata de uma “formulação excessiva” (“quamvis nimis expressa”, *In IV Sent.* d.12,p.1, a.3, p.1, p.2PA). E Tomás de Aquino escreve: “Não se come, nem se mastiga Cristo com os dentes, na sua própria corporeidade, mas nas suas aparências sacramentais” (*STh III*, q.77, a.7, ad 3: “Corpus autem Christi non manducatur in sua specie, sed in specie sacramentali /.../. Ipsum corpus Christi non frangitur, nisi secundum speciem sacramentalem”). Outra expressão característica de Tomás é a seguinte: “Species sacramentales sunt sacramenta corporis Christi veri” (*STh III*, q.77, a.7). Boaventura também se exprime de forma semelhante: “estas são as aparências dos santíssimos sinais” (“species sanctissimorum symbolorum”, *In IV Sent.*, d.9, a.2, q.1, ad 5).

A linguagem de Boaventura e de Tomás — seguida pela maioria dos teólogos — é profundamente diferente da linguagem das profissões de fé de Berengário. De um lado, temos a linguagem sensualística do magistério e do povo e, do outro lado, temos a linguagem sacramental dos teólogos mais esclarecidos.

### C — Os Reformadores

Os Reformadores negam unanimemente a transformação substancial e o carácter sacrificial da eucaristia. Divergem, entre si, a respeito da presença real de Cristo.

Lutero mantém a fé na presença real de Cristo *in usu*. Para ele não se verifica uma transformação substancial, mas apenas uma coexistência do corpo e do sangue com o pão e o vinho.

Zwinglio nega a presença real. Em sua opinião, o pão e o vinho são simples símbolos. A eucaristia é uma evocação da redenção pela morte de Cristo e uma profissão de fé da comunidade.

Calvino, seguindo Wyclif, nega a presença substancial do corpo e do sangue e defende a presença de Cristo *secundum virtutem*. Presença dinâmica, funcional.

Os *historiadores das religiões* defendem que a última ceia de Jesus é uma ceia de adeus (segundo João) e que a eucaristia nasce dos convívios apostólicos. Paulo é que lhe terá dado o carácter místico de anamnese da morte de Cristo, como participação do crente no próprio destino de Cristo.

#### D — Teologia tradicional

aa) Posição do Concílio de Trento (sess. XIII: *Decretum de ss. Eucharistia*, can. 1: DS 1651):

“Si quis negaverit, in sanctissime Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter, corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi ac proinde totum Christum; sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute: anathema sit” (cf. DS 1636; 1640).

#### bb) Argumento do cardeal Wiseman:

##### 1) Jo 6,51-58: compreensão fisicista:

- Sentido natural das palavras: v. 55: *alethès brôsis* — *alethès pôsis*; v.54ss: *trôgein* = roer, triturar com os dentes, mastigar, comer.
- Dificuldade da interpretação figurada: comer a carne e beber o sangue significa (na Bíblia) perseguir alguém de morte; aniquilar alguém (Sal 26,2; Is 9,20; 49,26; Miq. 3,3).
- Os ouvintes compreendem as palavras de Jesus em sentido físico. Jesus não corrige tal compreensão, mas até provoca os seus discípulos (vv. 60ss).

##### 2) As fórmulas da instituição:

*toúto estìn tò sôma mou*

*toúto estìn tò 'áima mou*

- As expressões tomadas à letra identificam o pão com o corpo e o vinho com o sangue;
- A alusão ao sangue da aliança (*'áimá mou tês diathékes*, Ex 24,4-8) indica tratar-se mesmo de sangue físico.

- Infalibilidade do locutor: Cristo não pode provocar o equívoco nos ouvintes.

### 3) 1Cor 11 e 10:

- Como pode o cristão ser réu do corpo e do sangue de Cristo se na eucaristia o corpo e o sangue de Cristo não se encontram realmente presentes (1Cor 11,27-30)?

- A “koinonia” do sangue e do corpo de Cristo exige que o corpo e o sangue de Cristo estejam realmente presentes na eucaristia (1 Cor 10,16).

#### cc) Observações da exegese contemporânea

##### 1) O significado de *estín*:

J.DUPONT (*Ceci est mon corps, ceci est mon corps*, in *NRTh* 80, 1958) defende que, além de o *estín* não constar na fórmula aramaica, esta, compreendida à luz da mentalidade semita e bíblica, não implica identidade; corresponderia à seguinte: “isto significa (representa) o meu corpo”. Paralela a outras expressões bíblicas, tais como: “eu sou o aprisco”; “eu sou a vida”. “Abandonemos, portanto — conclui Dupont —, sem hesitar um argumento simplista que não prova nada”.

BENOIT é do mesmo parecer. Chama a atenção para a linguagem das parábolas: “o campo é o mundo”(cf. *Lumière et vie* 31,1957).

BOISMARD afirma: “Em si a frase poderia entender-se rigorosamente num sentido puramente comparativo, como quando Cristo afirma: eu sou a videira, vós sois os sarmentos”(Lumière et vie, 31, 1957).

Portanto, a partir da análise filológica da expressão, não é lícito fundamentar uma compreensão fisicista da presença de Cristo na eucaristia (corpo e sangue físicos).

##### 2) Sentido bíblico de *sôma* e de *aíma*:

Nenhum destes vocábulos se refere a componentes materiais do corpo humano:

- *sôma* é a pessoa humana;
- *aíma* é a vida da pessoa;

- o binómio *sôma* — *'aîma* (= basar — dam; bisra — dema) significa a pessoa humana em atitude de auto-doação soteriológica.

Neste binómio temos uma referência à vontade salvadora de Cristo.

Winklhofer conclui: “O corpo e o sangue designam, cada um por si, a pessoa corpórea de Jesus como objecto sacrificial”. Da mesma forma opinam: Baciocchi, J.Betz, H.Schürmann, K.Rahner e a quase totalidade dos exegetas e teólogos contemporâneos.’

- Recorde-se que o binómio originário não era *sôma* — *'aîma*, mas *sôma* — *diathêke* (linguagem nada sacrificial).

### 2.3. Natureza da Presença de Cristo na Eucaristia

*A — A opinião tradicional é demasiado fisicista*

As palavras da fórmula eucarística não possuem um significado fisicista. Falam-nos em linguagem bíblica do mistério do Crucificado, cuja anamnese é o banquete eucarístico.

Este, por sua vez, como anamnese, actualiza e presencializa o mistério íntimo do Crucificado, recordando, de modo simbólico, as circunstâncias martiriais da morte de Jesus. Como a essas circunstâncias está unido o verdadeiro mistério, procurou-se, através delas, penetrar na compreensão do mistério, à luz da figura do Servo de Javé e do motivo: “sangue da aliança”. Estamos, porém, diante de uma linguagem figurativa que vê no “derramar o sangue” e na “inanição martirial do corpo” um acto sacrificial expiatório para o perdão dos pecados da humanidade. A partir de semelhante interpretação, começa-se a centrar toda a atenção no “sangue” e no “corpo”. O mistério do Crucificado passa a ser o mistério do “corpo e do sangue”. E a eucaristia a anamnese do “corpo e do sangue” de Cristo.

Tal linguagem é aceitável se for mantida na esfera simbólica, pois o sangue derramado e o corpo martirizado podem muito bem exprimir o acontecimento de consumir a união com Deus e com os homens através do martírio.

O mal estaria na materialização da linguagem e na transformação das circunstâncias em núcleo do acontecimento, ao ponto de se identificar a redenção com o sangue e corpo materiais do Crucificado; roubando ao Crucificado o seu valor soteriológico e perdendo sobretudo a visão mais profunda da redenção.

Ora, a eucaristia não é anamnese das circunstâncias, mas a anamnese do mistério do Crucificado tal como ele se eternizou no momento da cruz. Jesus existe hoje na condição de Crucificado, isto é, na condição de Filho de Deus, unido a Deus com amor indestrutível, em cujo amor todo o homem se pode unir a Deus. A consumação deste amor na cruz torna-se efectivamente presente na eucaristia. O *pneuma* e, por isso, a pessoa do Crucificado estão realmente presentes na eucaristia. O Crucificado está presente na eucaristia. Nesta, o *pneuma* da união (*pneuma 'uiothesías*) torna-se presente com toda a eficácia do primeiro momento, o momento da consumação na cruz.

A simbologia da eucaristia tem a capacidade de exprimir, seja o mistério íntimo da comunhão (banquete), seja o nexos com o momento histórico. Os dons sobre a mesa representam o dom da união e recordam as circunstâncias históricas desse dom. Isto é, o dom é representado nas suas vestes externas: corpo e sangue — (carne e sangue, usando a terminologia de João).

Simbolicamente, na eucaristia, é como se se comesse a carne e bebesse o sangue de Jesus, pois essa carne e esse sangue são o símbolo ou testemunho real e histórico da sua oblação a Deus pelos homens. O sangue e a carne, isto é, o martírio de Jesus são o sinal externo da atitude interna de Jesus como Filho de Deus, unido a Deus por um amor indestrutível. Por isso, na esfera da simbologia, podemos dizer que o pão é a carne e o vinho é o sangue do Crucificado; sabendo, porém, que em realidade afirmamos que os dons eucarísticos actualizam anamnesticamente o dom do Crucificado. Nesses dons torna-se presente o Crucificado como dom para os homens. Ao participar nos dons eucarísticos participamos no dom do Crucificado.

A opinião tradicional, ao ver no pão “carne” real, física a escorrer sangue e no vinho sangue físico, desprezou o sentido profundo da eucaristia e não percebeu nada da linguagem simbólica. Fez da linguagem o conteúdo e perdeu o conteúdo da linguagem.

Aliás, esta depauperação verificou-se principalmente no Ocidente romano, onde se apreciavam conceitos claros e nenhum valor se dava à linguagem simbólica dos orientais. Pois, se para João tanto mais profundo era o sentido da eucaristia, quanto mais real e física era a sua linguagem; para os ocidentais, pelo contrário, tão física é a compreensão como o é a linguagem. Daí, comer o pão é comer a carne e tomar o cálice é beber sangue, em sentido real-físico. O

mistério não está na profundidade do simbolismo, mas na falta de evidência física: aparentemente pão e vinho, realmente carne e sangue.

Que carne e que sangue? A carne e o sangue físicos do Crucificado?

Desilusão!

Esses não existem. Nem na última ceia de Jesus os apóstolos comeram a sua carne e beberam o seu sangue, fisicamente. Que absurdo! Igual absurdo após a morte de Jesus.

### *B — Presença pessoal*

Por conseguinte o que se presencializa sacramentalmente na eucaristia não é a carne e o sangue físicos do Crucificado, mas a pessoa do Crucificado tal como existe hoje. As palavras *sôma* — *‘aíma* significam a pessoa, aludindo à sua condição oblacional propiciatória e, por isso, às circunstâncias da consumação da redenção, da qual a eucaristia é a anamnese.

“O corpo e o sangue designam, cada qual por si, a pessoa corpórea de Jesus, como objecto de sacrifício”(Winklhofer).

Em suma, na eucaristia torna-se realmente presente o Cristo vivo da glória. “No sacramento da eucaristia está contido verdadeira, real e substancialmente o corpo e o sangue, a alma e a divindade e por isso mesmo o Cristo todo”(Trento, cf. atrás).

Qual o interesse salvífico desta afirmação solene do Concílio? Qual o interesse de uma eucaristia só para que o Cristo todo esteja presente?

Há aqui uma preocupação estático-ontológica que pouco se interessa da pragmaticidade das coisas.

### *C — Presença dinâmica*

A linguagem corpo (carne) — sangue situa-se na cruz, fala-nos de uma presença dinâmica, soteriológica de Cristo na eucaristia. Ele torna-se presente numa refeição, cujos dons simbolizam o corpo e o sangue. A linguagem eucarística é uma afirmação acerca da finalidade dessa presença: uma presença “ad” e não um simples “esse ibi”.

Trata-se, pois, de um “esse ad”: uma presença dinâmica como auto-dom. A única finalidade do “estar ali” é um estar em função de, estar ao serviço de. A sua presença ali está condicionada pelo ser alimento. A eucaristia é um verdadeiro alimento: verdadeira comida e verdadeira bebida. Presença dinâmica.

Como se justifica a adoração do Santíssimo Sacramento?

Não se justifica em si, mas pela necessidade de adorar a Deus. Mesmo sem o Santíssimo Sacramento, havia a exigência de adorar a Deus. Deus adora-se na sua presença cósmica. Em toda a parte está realmente presente. Na Eucaristia está presente na pessoa do redentor, do Crucificado glorioso. Agostinho diz: “Ninguém come aquela carne sem a ter adorado primeiro. Não pecamos adorando-a, mas pecamos não a adorando”.

*D — Presença pneumático-sensível*

Na glória, Jesus, o Crucificado, vive como ressuscitado, como pneuma, sem carne nem sangue. Ele vive como corpo pneumático (1Cor 15). Esse corpo pneumático não possui matéria, é extra-terreno, é celestial, é incorruptível.

Por isso o Cristo presente na eucaristia não é um Cristo de matéria, mas o Cristo pneumático, glorioso. A sua presença na eucaristia é real, autêntica, ao ponto de, participando na eucaristia, nos unirmos pneumaticamente a ele. Ele é atingível sob a forma simbólica de alimento. Para a fé, o pão e o vinho são este Cristo na sua dimensão salvífica, consumada de uma vez para sempre na cruz. Daí a tendência de ver no pão e no vinho, não os alimentos materiais, mas o elemento profundo que estes corporalizam, ao qual eles dão corporeidade. O pão e o vinho são o corpo do Crucificado.

Por um lado, o pão e o vinho, para a fé, são o Crucificado, só o Crucificado. Por outro lado, o Crucificado faz-se pão e vinho para nós (dá-se como alimento verdadeiro e de forma sensível no pão e no vinho). No momento da eucaristia o pão e o vinho são a corporeidade sacramental de Cristo. No pão e no vinho nós atingimos e entramos em comunhão com o Crucificado pneumático.

*E — Presença permanente*

O Concílio de Trento afirma a presença permanente de Cristo na Eucaristia, contra a afirmação dos reformadores (*in usu*).

Actualmente põe-se em dúvida a presença permanente de Cristo: “alimento-para-mim”. Não tendo esse sentido, Cristo deixa de estar presente. As partículas não têm sentido de alimento, portanto Cristo não está nelas.

Não há razões sérias para duvidar da presença permanente:

a) Não se deduz das palavras da instituição;



b) A fé da Igreja tem sido contrária:

Cirilo de Alexandria afirma-a categoriacamente contra os coptas que criticavam a conservação das espécies.

Justino refere que os diáconos levavam a eucaristia aos doentes.

No séc. III havia uma celebração semanal e uma comunhão diária. Os presbíteros e os diáconos conservavam-na em suas casas. Por vezes, até os próprios fiéis.

A tradição apostólica de Hipólito codifica as normas sobre a conservação das espécies em casa.

Com o édito de Constantino passa-se a conservá-las nas igrejas (contra nestorianos e coptas).

Os presbíteros conservam-na em casa para casos urgentes.

Em viagens perigosas também se leva a eucaristia.

c) Os alimentos depois da refeição conservam o seu carácter de alimento. A eucaristia obedece a esta lei.

#### *F — Conclusão*

O pão e o vinho presencIALIZAM o corpo e o sangue de Jesus, símbolos da totalidade da sua pessoa em auto-doação sacrificial. Por conseguinte o que se torna presente na Eucaristia é a pessoa pneumática de Cristo, sob a forma de *alethés brôsis* — *alethés pôsis*. É bem significativa a expressão de João: “quem me come viverá por mim”(Jo 6,57). Portanto, até para João, a carne e o sangue significam a pessoa de Cristo, o pão descido do céu.

### **III — Modo como se efectiva a Presença de Cristo na Eucaristia**

#### **1. A questão**

O Concílio de Trento define:

“Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat: an. s.: (DS 1652 cf. \*1642).

“Se alguém disser que no sacrossanto sacramento da Eucaristia permanece a substância do pão e do vinho juntamente com o corpo e o sangue de nosso Senhor Jesus Cristo e negar aquela admirável e singular conversão de toda a substância do pão em corpo e de toda a substância do vinho em sangue, permanecendo porém as espécies do pão e do vinho, conversão esta que a Igreja católica denomina adequadamente de transubstanciação, a.s.(sess. XIII, *Decr. de ss. Eucharistia*, can. 2, DS 1652).

Em resumo, o Concílio:

- a) refuta a doutrina luterana sobre a coexistência do pão e do vinho com o corpo e o sangue de Cristo;
- b) defende a conversão das substâncias do pão e do vinho em corpo e sangue;
- c) admite que esta conversão não abrange todos os elementos constitutivos do pão e do vinho. Implicitamente admite o mesmo relativamente ao corpo e ao sangue de Cristo (ali há algo que não é corpo e o sangue de Cristo).

Com efeito, admite-se que nem todos os elementos detectáveis pela análise empírica (aparências) se transformaram. De igual modo admitem-se não presentes todos os elementos não constatáveis pela análise empírica relativamente ao corpo e ao sangue de Cristo (os acidentes materiais do corpo e do sangue não estão presentes).

Em suma, estamos perante um complexo de acidentes sem a sua substância e perante uma nova substância sem os seus acidentes.

A este fenómeno dá-se o nome de “transubstanciação” = conversão de uma substância em outra, sem corrupção dos acidentes da primeira e sem os acidentes da segunda.

Wyclif, aristotélico rigoroso, denunciou o absurdo metafísico da afirmação. No sistema aristotélico é tão absurda uma transubstanciação, com separação de substância e de acidentes, como no sistema euclidiano o círculo quadrado (Nem Deus o pode fazer. A contradição é a destruição de Deus). Por isso a definição tridentina não pode ser compreendida à luz das categorias aristotélicas. Substância não é substância, nem transubstanciação é transubstanciação.

O próprio Concílio, ao usar o vocábulo “espécies”, em vez de “acidentes”, foge ao rigor do sistema aristotélico.

Que é isso de “espécies” de pão e de vinho?

De certeza não são bem os acidentes das categorias aristotélicas, pois se fossem, o rigor, a simetria e a harmonia exigiriam o vocábulo acidentes, evitado de propósito. Pois bem, se as espécies não são própria, absoluta e exclusivamente acidentes em sentido aristotélico, é porque incluem algo de substância. Portanto, segundo o rigor aristotélico, há algo de substancial que não se transforma. De onde se segue que o vocábulo substância não exprime a categoria aristotélica de substância.

Em suma, a transusbtanciação não é uma transubstanciação em sentido rigoroso.

Que é isso de trans-substanciação?

Paulo VI, em vez de falar de substância, fala de uma realidade ontológica que se transforma, sem, porém, explicitar essa realidade ontológica (*Mysterium Fidei*, 1965). Qual será essa realidade ontológica do pão e do vinho que se transforma em corpo e sangue de Cristo?

## 2. Tentativas de explicação

### *A — Explicação hilemórfica*

Os seus propugnadores são mais tridentinos que Trento.

Aristóteles decompõe o ser físico em substância e acidentes. A substância compõe-se, por sua vez, de matéria prima e de forma substancial. Na eucaristia a matéria e a forma transformam-se, mantendo-se intactos os acidentes por acção da onnipotência de Deus.

Que diz a isto a física moderna?

O pão e o vinho não são substâncias, mas uma complexa aglomeração de substâncias, justapostas sem qualquer proporção fixa e sem qualquer relação molecular ou atómica. São misturas.

Resposta do hilemorfismo moderno:

A substância do pão e do vinho é composta pelo aglomerado das respectivas substâncias. Transubstanciação significa a mutação substancial de todas e de cada uma das substâncias intervenientes. Ouçamos o mais erudito dos defensores contemporâneos desta corrente, Selvaggi:

“Aplicando estes conceitos ao dogma eucarístico, devemos afirmar que quando na transubstanciação, pelas palavras de Cristo, toda a substância do pão e do vinho se converte no seu corpo e no seu sangue divino, então os protões, neutrões e electrões em acto,

que pertencem à massa da matéria consagrada, os átomos, as moléculas, os iões, os complexos moleculares, os microcristais, em suma, todo o conjunto das substâncias que constituem o pão e o vinho, deixam de ser e convertem-se no corpo e no sangue de Cristo. Permanecem pelo contrário os acidentes pertencentes a todas estas substâncias: a extensão, a massa, as cargas eléctricas, com todas as energias potenciais e actuais magnéticas, eléctricas, cinéticas, que daí derivam, e portanto todos os efeitos ópticos, acústicos, termodinâmicos, electromagnéticos, que estas talvez possam produzir; e todos estes conjuntamente constituem as espécies eucarísticas, isto é o conjunto dos fenómenos directamente experimentais” (*Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna*, in *Gregorianum* 30(1949); outros escritos de Selvaggi: *La sostanza nella fisica dei quanti*, 1952; *Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica*, 1956; *Ancora intorno ai concetti di sostanza sensibile e realtà fisica*, 1957).

Este texto está cheio de absurdos:

1) “toda a substância do pão e do vinho se converte no seu corpo e no seu sangue divino”. A divindade não possui sangue, nem o sangue é divino, mas material. O ressuscitado-pneuma não tem sangue. Sangue é um símbolo, como o coração!

2) Equaciona-se substância com matéria. Ora, sendo assim, deveria transmutar-se a matéria e a forma do pão.

3) Os protões, neutrões, electrões; átomos, moléculas, iões, complexos moleculares e microcristais não são só matéria inerte.

4) “deixam de ser”: a teoria da aniquilação foi rejeitada pelo tomismo.

5) Acidentes: Como pode a massa ser um acidente? A massa não é o acidente da quantidade, mas a matéria quantificada. É a energia um acidente? Só ignorando a física moderna o poderíamos afirmar. Não é preciso saber muito de física para saber que a matéria e a energia são dois estados diferentes da substância física, cuja natureza se desconhece (interacção?). A física só tem confirmado a fórmula de A.Einstein:  $E = mc^2$ . Portanto a matéria é uma forma de energia e esta é condensável em matéria. A matéria é uma espécie de condensação da energia, ou uma reserva de energia.

Portanto à luz da física moderna não é possível falar, com rigor, de substância e de acidentes, pois matéria, massa e energia são conceitos correlativos. Consequentemente, se nas espécies da

eucaristia temos massa e energia, temos forçosamente matéria. Se as relações massa-energia não se modificaram, nenhuma mutação se verificou na matéria.

Isto significa que a física nada tem a dizer sobre a eucaristia, nem esta interfere no mundo daquela. Aliás foi esta a sábia resposta de Carlo Colombo a Selvaggi:

“Esta realidade ‘física’ do pão, objecto da ciência moderna, será afectada pela transubstanciação? De maneira nenhuma, o dogma católico não implica nenhuma mutação da realidade física do pão... A mutação passa-se entre realidades que estão “para além”(al di là) das realidades ‘fisicamente’ atingíveis, entre realidades transfísicas, isto é propriamente metafísicas” (*Teologia, filosofia e física nella transustanzione*, in *La Scuola Cattolica* 83,1955).

O próprio Selvaggi identifica como “acidentes”: “o conjunto dos fenómenos experimentáveis”. Portanto toda a realidade física.

A opinião de Colombo é hoje doutrina comum (excepto para os ambientes restauracionistas).

J.Ratzinger partilhava-o:

“A transformação essencial que acontece na eucaristia não é um facto que diga respeito à física, pois que a ‘essência’, a ‘substância’ de que se fala coloca-se fora do âmbito próprio da física e do fisicamente experimentável. (...) A transformação que acontece na eucaristia refere-se *per definitionem* não ao que aparece, mas àquilo que não pode aparecer. Verifica-se fora do âmbito próprio da física. Isto, falando claro, significa que, do ponto de vista físico e químico, não se verifica absolutamente nada nas oblatas, nem na mais minúscula das suas partículas; do ponto de vista físico-químico, depois da transformação, elas ficam exactamente como eram antes. Só uma grosseira ingenuidade intelectual e um absoluto desconhecimento acerca do que a reflexão sobre a fé entende sobre ‘transubstanciação’ tornaram possível a impugnação de tais asserções” (*Il problema della transustanziazione e del significato dell’Eucaristia*, Roma, 1969,44s; cita o arti. de Colombo contra F.Selvaggi, referido acima).

### B — Explicação antropológica

Os dons eucarísticos são realidades antropológicas: a) base físico-química; b) ser antropológico.

Na eucaristia verifica-se uma transformação do ser antropológico. Essa transformação dever-se-ia denominar transignificação, transfinalização ou transinialização.

B. Welte

Ponto de partida:

a) O conteúdo antropológico das coisas é o mais profundo do ser;

b) os transcendentais são convertíveis segundo a filosofia aristotélico-tomista: o ser, o verdadeiro e o bom (ter sentido para ... Deus e para o homem).

Ora, o mais íntimo do ser das coisas é o ser sentido para alguém (para Deus e para o homem). Não há nada sem sentido para alguém.

O sentido das coisas é variável segundo a referência aos sujeitos. Exemplo: a) Uma substância química pode ser alimento ou combustível (Whisky); b) Um templo grego é uma coisa para os construtores, outra para os crentes, outra para os turistas e outra ainda para os arqueólogos. Portanto, o ser da coisa muda consoante a relação. O homem determina o que uma coisa é, de certo modo. c) A bandeira nacional é objectivamente um pano; na realidade corporaliza a pátria. Ora, a conversão de um pano numa bandeira é mais profunda do que uma transformação química.

Em suma, na eucaristia, Cristo dá um ser novo ao pão e ao vinho sem que se opere uma transformação química. Para Cristo, o pão e o vinho passam a ser a sua auto-doação e a sua auto-presença.

Charles Davis

O pão é uma realidade humana. A sua substância como pão é antropológica. O pão como alimento só é concebível em relação ao homem, com efeito é fabricado pelo homem e para o homem; portanto é uma unidade substancial humana. Esta substância é uma realidade que está para além da sua constituição físico-química.

Na transubstanciação é esta substância antropológica que se transforma no sacramento do corpo e do sangue de Cristo.

### *C — Crítica à explicação antropológica*

A encíclica “Mysterium Fidei” de 1965 não condenou a explicação antropológica, mas considerou-a de insuficiente.

### 3. Sentido da Transubstanciação

#### 1. Questão do Concílio de Trento

No Concílio de Trento está em questão a presença real permanente. A defesa desta doutrina leva à afirmação da transubstanciação, pois não se consegue conceber que Cristo (o corpo e o sangue) se torne presente sem uma transformação do pão em corpo e do vinho em sangue.

#### 2. A transubstanciação não é uma mutação física

Tudo o que é objecto da análise empírica deve ser considerado como espécie do pão e do vinho. Desse modo a realidade que se transforma é transfísica, transempírica, até porque se transforma também numa realidade pneumática, isto é, no Cristo vivo pneumático. Este não pode reduzir-se a matéria, nem pode ocupar o espaço vazio deixado pela matéria, pois não é matéria.

Sobre o assunto J.Ratzinger opina categoricamente:

“A transformação essencial que acontece na eucaristia não é um facto que diga respeito à física, pois que a ‘essência’, a ‘substância’ de que se fala coloca-se fora do âmbito próprio da física e do fisicamente experimentável. /.../ A transformação que acontece na eucaristia refere-se *per definitionem* não ao que aparece, mas àquilo que *não pode* aparecer. Verifica-se fora do âmbito próprio da física. Isto, falando claro, significa que do ponto de vista físico e químico, não se verifica absolutamente nada nas oblatas, nem na mais minúscula das partículas; do ponto de vista físico-químico, depois da transformação, elas ficam exactamente como eram antes. Só uma grosseira ingenuidade intelectual e um absoluto desconhecimento acerca do que a reflexão sobre a fé entende sobre ‘transubstanciação’ tornaram possível a impugnação de tais asserções” ( *Il problema della transustanziazione e del significato dell’Eucaristia* (Roma 1969) 44s; cita o art. de C.Colombo contra F.Selvaggi, referido acima ).

#### 3. A transubstanciação é uma nova relação

No pão e no vinho haverá alguma realidade não física? A relação. A relação depende da(s) pessoa(s) que o relaciona(m) a si. O pão e o vinho adquirem uma nova relação ao Cristo Crucificado. É uma relação tal (sacramental) que presencializa o Cristo

pneumático de modo corpóreo-material. O pão e o vinho dão a sua corporeidade a Cristo, para este se tornar presente sacramentalmente no mundo. O Cristo pneumático assume a corporeidade do pão e do vinho para se presencializar como alimento descido do céu. A corporeidade do Cristo “verdadeira comida e verdadeira bebida” é a corporeidade do alimento corporal pão e vinho, de tal modo que, comendo o pão e bebendo o vinho, se come realmente (comer é linguagem simbólica) o Crucificado. Isto é linguagem para dizer que entramos em comunhão agápica em grau superlativo com o Pneuma de Cristo. Esta realidade íntima é representada de modo corpóreo.

“O ser alimento”, isto é “o ser pão” e o “ser vinho” de facto transubstancia-se, torna-se o corpo e o sangue de Cristo, o Cristo pessoa, o Crucificado glorioso; sem que as espécies, isto é os componentes físicos e a estrutura química sofra a mínima mutação. A eucaristia não é objecto das ciências empíricas .

Sobre a visão incarnacional da eucaristia na patrística oriental, conferir J.BETZ, *Eucharistie*, in *MS(D)* IV/2 300-303.

Em que consiste exactamente a relação pão-corpo e vinho-sangue é impossível determinar. O único que sabemos é que se trata de uma relação real e permanente. O alimento corporal é na verdade alimento pneumático; tal como a refeição corporal é uma refeição pneumática; tal como o convívio humano é um convívio pneumático (coisa que antes não era). Mas tal como a comunhão pneumática não nega a comunhão humana, assenta nela transformando-a em pneumática, assim também a refeição pneumática é na sua corporeidade uma refeição corporal e os alimentos pneumáticos são, na esfera corporal, alimentos físicos.

O dogma está não no facto negativo de o pão não ser pão, mas no facto de o pão ser, a nível pneumático, o corpo de Cristo. O pão é a corporeidade sacramental do Cristo, verdadeira comida, e o vinho é a corporeidade sacramental do Cristo, verdadeira bebida. Em suma, corporeidade do Mistério da Ágape.

JOSÉ DE FREITAS FERREIRA